

AKARATLAGOSSÁG ÉS PARANCSON

EGYED PÉTER

„De az akarat előtt vajon mi lehetett az akarat oka?”

Szent Ágoston: *A szabad akaratról*

*Mikor az ember akar - voltaképp parancsol
valaminek magamagában, ami engedelmeskedik,
vagy amiről ő hiszi, hogy engedelmeskedik.*

Fr. Nietzsche: *Túl jön és rosszon*

Mi indokolhatja manapság azt, hogy az akarat filozófiai fogalmával foglalkozzunk? Vajon alkalmasak-e a filozófiában megszokott tematizálások és akarat-elemzések arra, hogy a mai világ problematikáját szemügyre vegyük és előbbi segítségével az akarathoz tartozó kérdéseket lokalizáljuk? A kérdéseknek e két csoportja között alkalmasint sokkal nehezebb összefüggést teremteni, mint akár egyéb, a filozófia lehetőségeivel és eszközeivel megragadható kérdések esetében.

Itt van először a sokat használt kifejezés: megvan a *politikai akarat*, avagy nincs meg a *politikai akarat*. Mely kérdés közönségesen csak azt takarja, hogy akarnak-e a politikusok egy bizonyos célt elérni, avagy sem (de ha már a médiában felbukkan a *politikai akarattal* kapcsolatos kérdés, sejteni lehet, hogy nincs meg az akarat, avagy hogy nincsenek meg a lehetőségek, az eszközök, a helyzet, a szükségszerűség belátása). A politikai akaratot a politikai érdekek és hatalmi viszonyok mezőjében kell elhelyeznünk, ezért elemzése tulajdonképpen átvezet a hatalmi elit elszánásainak a területére. Végeredményben mégiscsak egyfajta akarat meglétéről vagy hiányáról van szó.

A társadalmi élet másik szegmensében, a különböző függőségeknek a rendszerében (függés a drogoktól, avagy konzum-javaktól, de akár a szextől is), a társadalmi patológiában is széles spektruma bontakozik ki az akaratkérdésnek, azaz az akarat-erőfeszítésre való képtelenségnek. Valakinek megszűnik a *képessége* az akarat-erőfeszítésre – ez azzal egyenértékű kijelentés, hogy megvolt egy ilyen képessége, miután kialakult benne, bizonyos biológiai-pszichológiai diszpozíciók nyomán. Az akaratpedagógia tehát egy genetikusan adottság nyomán igenis képes ép akarat-erőfeszítéseket kifejleszteni, alakítani, vagy éppen visszaterelni a függő állapotból az alanyokat az akarat-erőfeszítés képességének az állapotába. A függéseknek az esetében ez feltételezi a függés *helyzetének* a megszüntetését (elvonás), majd pedig egy hosszan tartó terápia vagy tréning segítségével felépíti az akarat gyakorlásának a lehetőségét.

(Megszívlelendő, hogy ezekben a hiposztazációkban az akaratról, mint adottságról, valamilyen szubsztanciálisan létező tényről – tényadottságról – beszélünk, és természetesen az akarati funkciók sokaságáról, amelyek mindig megnyilvánulnak, amikor valamilyen pszichikus vagy testi értelemben korlátozottak vagyunk).

Kétségtelenül vannak tehát olyan helyzeteink, amelyekben meg tudjuk állapítani, hogy pusztán a cselekvésünk okainak, céljainak, tartalmának, eszközeinknek a tudomásul vétele, a mindennapi jelentésadás („népi pszichológia”) nem elégséges és az intencionális rendszerek általános elméletéhez, avagy éppen a kognitív tudományok megfontolásaihoz kell nyúlnunk.¹ Ugyanígy rá tudunk ébredni arra, hogy akarati indukcióra van szükségünk a helyzetünk szisztematikus kezeléséhez.

A kérdések kérdése azonban az interszubjektivitás területe, a szándékok, késztetések, vágyak és elszánások felfedésének és szembesítésének a mezeje, ahol az erősebb akaratok elnyomják, de meg nem semmisítik a gyengébbet, amely így önmagával kényszerül foglalkozni, mígnem megerősödve egy másik helyzetben bizonyíthatja megszerzett fölényét. Mint ahogy az is megfigyelhető, hogy az akaratok harmonizálása, avagy közös célkitűzések megszokozzák a teljesítményt, a *közakarat* több lehet, mint az egyes akaratok összege. (De az egyszerű többségi demokráciák többségi akarata már látni valóan megszüntetheti a kisebbségi akaratértvényesítést). A pszichodinamika területéről kétségtelenül átkerülünk a társadalmi mezőbe, amely a korai államelméletektől már tudomásul vett, reflektált terület jóllehet az akarati komponens tárgyspecifikus elemzése eléggé késői fejlemény, és ami a legfontosabb, az erénytan, illetve a morálfilozófia viszonyában jelentkezik, a specifikusan filozófiai akaratelemzések a végeredményben erkölcsi akarat szisztemikus viszonyait tárgyalják, avagy éppenséggel az etikai rendszerek megalkotásának követelményei miatt foglalkoznak rendszerszerűen az akarattal. Ebből fakadóan, a klasszikus filozófiákban alig találunk utalást a tudatosságot, majd a specifikusan akarati involvenciát igénylő helyzeteket megjelenítő reprezentációkra, a nyelvi fenomének pedig döntőek az előbbieket összetevőinek a megragadásában. Mondjuk azt, hogy az akarat evidenciájának a tényét a leginkább az fejezi ki, hogy több mint felszólítást, parancsot – vagy visszavonhatatlan követelést – intézünk önmagunkhoz. És ez többnyire a *tegyük meg/ne tegyünk meg* – ha önmagunkra referáló illokúciós aktusokról, avagy a *tedd meg/tegyétek meg*, avagy éppenséggel *ne tedd/ne tegyétek meg* illokúciós aktusokról van szó, amennyiben proposíciónk másra/másokra referál. Jóllehet a parancs-típusú proposíciók elemzésének ma már nagy hagyománya van a nyelvfilozófiában (Austin, Searle, Grice, Putnam) mégsem

¹ Daniel C.Dennett: *La stratégie de l'interprète. Le sens commun et l'univers quotidien*. Éditions Gallimard, 1990. 121.

mondhatjuk, hogy a kérdések nyugvópontra jutottak. Azt mindenképpen érzékeltetni lehet, hogy az akarati aktus nyelvi formájának az elemzésével egy adott pillanatban a nyelvi kompetenciák területén találhatjuk magunkat.

Egy példával szemléltethetjük, hogy ez mennyire így van. Közismert, hogy a katonai szabályzatokban igyekeznek nagyon pontosan behatározni, egyértelműsíteni, hogy a különböző vezérlési szinteken milyen összefüggésszerekhez (téridő, helyzet, feltételek, okok, célok, eszközök) milyen parancsok tartoznak. Ugyanakkor azt is meghatározzák – többnyire a magasabb egységek szintjén –, hogy emez összefüggésekben milyen parancs nem minősíthető parancsnak (ha például maga a parancsot kiadó személy látni valóan megbolondult). Azonban az alantas eljárásának a jogszerűségét minden esetben egy következő instanciának kell elbírálnia. (Mivel katonák, személyek élete függ a parancskiadás helyességétől). Ez már kétségtelenül az a fajta jogi-etikai környezet, amelyben a korai filozófiai akaratelemzések megszülettek.

1. ARISZTOTELÉSZ ÉS AZ ALKALOM-ELEMZÉSEK

A *Nikomakhoszi etika* Harmadik könyvében Arisztotelész leszögezi, hogy elsősorban az erény természetét vizsgáló emberek számára, de a törvényhozók számára is hasznos megkülönböztetni a saját akaratunkból származó történést attól, ami a saját akaratunk ellenére történik. „Akaratunk ellenére történik nyilván az, ami kényszer vagy tudatlanság következtében megy végbe. Kényszerű történés pedig az, amelynek a mozgató elve kívülről való, oly értelemben, hogy ahhoz a cselekvő vagy szenvedő személy semmivel sem járul hozzá; például ha valakit szélvész hajt valahová, vagy olyan emberek hurcolnak el, akiknek erre hatalmuk van.”² (Mondanunk sem kell, hogy az akarati cselekvés esetén meghatározása mindmáig a jogi tény megállapításának a legfontosabb alapelve, ami az önmagát teljességében birtokló személyt az elkövetéshez rendeli.) Általában le szokták becsülni a példák fontosságát a filozófiai diskurzusokban, és csak a szintetikus-általános kijelentésekre koncentrálnak, Arisztotelésznél azonban rendkívül fontosak, mert olyan látványképek-filozófémák³ ezek, amelyeknek a funkciója tulajdonképpen analitikai. A vegyes jellegű, avagy inkább a saját akaratunkból végbemenő cselekvések jellemzésére használja Arisztotelész ezeket a példákat, az akaratot illető kérdésben a legfontosabb azonban kétségtelenül, amit az elemzés módszertana szem-

² Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. Magyar Helikon, 1971. 52.skk.

³ Egy újabb módszertani irodalom, a filozófiai imagisztika azonban kiemelten foglalkozik a diskurzusban betöltött szerepével, annak a módszertanával. Vö.: Jean-Luc Solère: *L'image comme philosophème*. KHÖRA, 2005–2006. 3–4.47; Victor Goldschmidt: *La paradigme dans la dialectique platonicienne*. Vrin, 2003. Delphine Kolesnik-Antoine: *De l'imagination entre physiologie et métaphysique De L'Imagination. De la Recherche de la Vérité. Livre II*. J.Vrin, 2006.

pontjából ránk örkít: „Az effajta cselekvések [lásd a lábjegyzetben idézett példákat, amelyek kivétel nélkül dilemmatikus helyzetekre, avagy egzisztenciális határhelyzetekre vonatkoznak] tehát vegyes jellegűek, bár mégis inkább hasonlítanak a saját akaratunkból fakadó tettekhez; mert akkor, mikor végrehajtjuk őket, érdemes őket választani; s különben is a cselekvésnek a végcélját mindig az adott alkalom szabja meg. Tehát arról, hogy valami saját akaratunkból fakad-e, vagy akaratunk ellenére történik, a cselekvés időpontjának megfelelően kell beszélnünk.” Egy dolog evidens: a téridő összefüggésen (helyzet, alkalom) nem értelmes akarat és végcélok összefüggéséről, tehát általában véve akaratról beszélni. Az akaratnak azonban van topikája, az a cselekvő ember szempontjából önmagában van és e tekintetben lelki tényező módján érthető meg, amely a testet mozgásra képes motiválni⁴: „Márpedig az ember saját akaratából cselekszik, hiszen a testrészek mozgásának kiindulópontja az ilyen cselekvések alkalmával mindig az illetőben önmagában van; aminek pedig őbenne van a kezdete, annak végrehajtása, illetve végre nem hajtása is rajta fordul meg”. Az Arisztotelész-kommentátorok az akarat-elemzés során kiemelik, hogy a saját akaratiság tényének a megragadása és annak lokalizálása után Arisztotelész az elhatározás elemzésébe fog, és ez a fontos fordulat, mert nem a saját akarat szubsztancialitásában (akaratíság) hanem sokkal inkább az akaratból származó instrumentális (tehát jóval inkább konkretizálható, „kimeneteli”) lehetőségeket elemzi. Előzőleg azonban egy sereg elhatározást tesz mintegy annak az igazolására, hogy nem az akarat a legalkalmasabb a megnyilvánulását lehetővé tevő helyzetek megértésére. Először is leszögezi, hogy „a saját akaratból fakadó cselekvést a gyermek és az állatok is gyakorolhatják”⁵, tehát a cselekvés specificitása nem ragadható meg benne. Vannak hirtelen cselekvések, amelyek azonban nem elhatározásból történnek – ez a megfogalmazás nagyon erőteljesen fejezi ki, hogy az akaratiság lehetőségeit voltaképpen az elhatározás fejezi ki, amennyiben koncentráltan irányt biztosít a cselekvésnek és azt az egyén célzatos elszánásaihoz, lelki diszpozícióinak a mozgósításához köti. Ámde az elhatározás kimondottan nem akarat: „Azoknak, akik az elhatározást vágynak, indulatnak, akaratnak vagy valamilyen véleménynek tartják, aligha van igazuk.” Az elhatározás végül is azért konzisztensebb összefüggés-lehetőség az emberi irányultságok és elszánások elemzésében, mert „a végcélhoz vezető eszközökkel függ össze.”⁶

⁴ Ugyanakkor *A lélekről* című összefoglalásában illetve *Kisebb lélekfilozófiai írásaiban* Arisztotelész egyáltalán nem beszél az akaratról. Sir David Ross véleménye szerint Arisztotelész egyrészt az elhatározás fogalma alatt tulajdonképpen az akaratot tárgyalja, másrészt a szabad akarat természetét végül is nem érti meg, valamilyen objektív kontingenciának tartja. Sir David Ross: *Arisztotelész*. Osiris Kiadó, Budapest, 1996. 258., 260.

⁵ Arisztotelész. i.m.58.sk

⁶ I.m. 59.

Ezzel alighanem a filozófiai akaratkérdés egyik nagy módszertani dilemmáját fogalmazta meg Arisztotelész: vajon nem az akarat-e az a kérdés, amelyet a legtovább vitt a régi típusú metafizika?

2. AZ AKARAT MINT TISZTA METAFIZIKAI LÉTEZŐ

Hasonló dilemmára bukkanunk a szabad akaratról szóló irodalomban is. Az akarat, mint metafizikai létező, leginkább valaminek az oka és princípiuma, fundamentuma, egyszerűen *van*. Szent Ágostonnak a szabad akaratról folytatott dialógusában maga Augustinus határozza meg az ok és az akarat metafizikai formalizmusának a dilemmáját: „Minthogy az akarat a bűn oka, te pedig magának az akaratnak az okát kutatod, vajon – ha meg tudnám találni –, nem keresnéd tovább a megtalált oknak az okát is?”⁷ A metafizikai kérdés az, hogy vajon van-e az akaratnak is oka, és amennyiben van, mi lehet ez az ok. A módszertani kérdés jelen esetben kauzális – a problémát példaszerű pontossággal is kifejti Augustinus a folytatásban: „Hol a mérték, mikor véget ér a keresgélés és kérdezősködés, ha nem látod be, hogy nem szabad a dolgok gyökerén túl kutakodni?” Érvelésünk szempontjából tehát perdöntő állásfoglaláshoz érkezünk: az akarat egy olyan metafizikai létező, amelynek gyökere önmagában van. Ezek után Augustinus egy kitérőt tesz abba az irányba, hogy egy bizonyos mértékszerűségi elvet vezessen be az akarral és összefüggéseibe, amelynek nyomán kijelenti, hogy a valamivel mértéktelenül élés (pl. a kapzsiság esetében) egy bizonyos *viasszás akaratot* határoz meg, amely minden rossz oka. Egy oksági láncolatot kell vizsgálnunk, amelyben nyilván a rekurziós probléma jelenti a legnagyobb nehézséget Augustinus számára, amelyet úgy kíván feloldani, hogy az oksági láncolat elejére az igazságot teszi. Minden abból származik, hogy igaz vagy igaztalan: „...amit minden rossz gyökerének mondunk, az természet ellen való; ez pedig mindazokkal szemben megfelelő ellenérv, akik a létezők természetét akarják vádolni. Ha pedig te e gyökér okát keresed, lehet-e ez majd minden rossznak a gyökere? Az ok inkább a gyökér oka lesz. S ha rábukkansz, ennek – ahogy mondtam – megint csak tovább keresed majd az okát, s vége hossza nem lesz majd a kutatásnak. 168. De az akarat előtt vajon mi lehetett az akarat oka? Ez vagy önmaga is akarat, és akkor nem különbözik az akarat gyökerétől, vagy pedig nem akarat és ilyenformán nem bűnös. Tehát az akarat vagy a vétkezés első oka, vagy pedig a vétkezés első oka nem bűn. 169 A bűnt viszont csak elkövetőjének lehet jogosan felróni, tehát csak annak, aki akarja is a bűnt. [...] Végezetül: bármilyen is az akarat oka, vagy igaz, vagy igaztalan.”⁸ Ezek

⁷ Szent Ágoston: *A boldog életről és a szabad akaratról*. Európa Könyvkiadó, 1989. 232. sk.

⁸ Szent Ágoston: I.m. 233.

szerint a bűnt nem lehet az akarat nélkül megérteni, mint ahogyan később Immanuel Kantnál sem az lehet az akarat autonómiáját a szabadság nélkül? Vagy a valamit (Istent, a szellemet) helyezzük az akarat okába, vagy az akarat gyökerébe, és deklaráljuk róla, hogy vagy igaz, vagy igaztalan (módusok), a séma ugyanaz: az akarat, mint abszolút létező jelenik meg, amely más létezőket (módusokat) determinál.

A velünk született (avagy istentől/szellemtől) determinált akaratnak a filozófiában leginkább elterjedt (dogmatizálódott) elképzelésén kívül (amelynek tehát mintegy metafizikai szubsztancialitása van, amennyiben belőle általában az emberi cselekvés, avagy más választások származtathatóak le) létezik egy másfajta filozófiai koncepció is, amely eredetileg az ember erőiből (lelkierő, aktív erők) vezette le-, avagy azoknak az alapján értelmezte az akaratot.

3. AZ AKARAT MINT LELKIERŐ

E felfogások egyik legjellemzőbbike a Spinozáé. Ő az Etika III. részének (*Az indulatok eredetéről és természetéről*) 59. tételéhez fűzött megjegyzésében beszél az akaraterőről, mint a lelkierő egyik részéről: „Mindazokat a cselekedeteket, amelyek az indulatokból következnek, amelyek a lélekre, mint megismerőre vonatkoznak, a *lelkierőhöz* számítom, ezt pedig akaraterőre és nemeslelkűsége osztom. Mert akaraterőn azt a kívánságot értem, amellyel mindenki törekszik a maga létét egyedül az ész parancsa szerint fenntartani.”⁹ Az akaraterő tehát lelkierő/ész-parancsok szerint tevőleges kívánság. Itt első ízben találkozunk a témánk szempontjából oly fontos *parancs* terminussal, hogy tehát az akaraterő működése megragadható egy *parancsban*, amelyet az észnek megfelelően adunk ki. (Most ne vélelmezzük azt, hogy feltétlenül csak észparancsokban ragadható-e meg az akaraterő működése. Az akarat azonban egy *in potentiam* állapotból nagyon is *in actu* állapotában, a parancsokéban ragadható meg. Azaz, hogy meg tudom parancsolni magamnak, hogy ezt vagy amazt a cselekedetet ilyen avagy olyan észmegfontolások alapján végrehajtsam, megítélvén amannak a hasznosságát, céljaimhoz eszközöket rendelek és így tovább. Ebben a konceptuális rendszerben természetesen nagyon fontos helyen van az emberi lény önfenntartása, mint abszolút motívum (a spinozai filozófia leitmotívuma). Az akaraterőről más összefüggésben is beszél Spinoza, az V. rész 69. tételének a bizonyításában, amikor is az akaraterőt a szabad emberhez úgy rendeli, mint egy veszélyből való megfontolt menekülés képességét.

Az akaratnak az erők (világerők) általánosabb összefüggésrendszerébe való betagolása más típusú megoldás ugyan, de megtartja az akaraterőt egy általános princípiumnak. Ezt az álláspontot a legtisztábban Thomas Reid

⁹ Spinoza: *Etika*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1979. 224.

képviselte. Szerinte az emberi elme képességeinek a felosztása *értelemre és akaratra* igen ősi és igen általánosan elfogadott. (Megjegyezzük, hogy nem a lélek, hanem az elme képességeiről beszél, ami inkább a sokkal konkrétabb akarást, semmint az általánosabb képességként felfogott akaratot jelenti. Az akarat szerint valamennyi aktív erőnk tartalmazza, ezek az aktív erők a teremtésben elfoglalt rangjának felelnek meg, továbbá „A mi dolgunk ezen erőknek oly módon történő igazgatása, hogy a legjobb célokat tűzzük magunk elé, a magatartás hatalmunkban levő leghelyénvalóbb rendszerét terveljük ki, és iparkodással és buzgalommal vigyük ezt végbe.”¹⁰

4. AZ AKARAT MINT BENYOMÁS, SZENVEDÉLY ÉS ÉRDEK

Az akarat felfogásában a tipologikusan valóban új felfogás a David Hume-é volt, aki az egész koncepciót új utakra terelte. Ennek a kiindulópontjaként – a közösségre beágyazott pszichikus jelenségek és működések egyik legélesebb szemű megfigyelőjeként – kiemelte az akaratkérdést a hagyományos prestabilizált összefüggésekből és első megközelítésben a működésében vett akaratot figyelte meg, aztán annak a *definiálhatatlanságát* megállapítva az egész kérdést a szabadság-szükségyszerűség paradigmájába utalta: „De a fájdalom és az öröm összes közvetlen hatása közül – írta –, az akarat a leginkább figyelemre méltó, és jöllehet nem tartozik a voltaképpeni szenvedélyek közé, mégis e helyütt tesszük vizsgálódásunk tárgyává, mert teljesen ismernünk kell a természetét és a tulajdonságait, különben nem tudjuk megmagyarázni magukat a szenvedélyeket sem.”¹¹ (Az akarat foglalkozni tehát nem pusztán a filozófiai tematikákból kötelező, hanem van egy módszertani szükségessége is: a szenvedélyek elméletének az alátámasztására szolgál. Hume – ismeretes módon – a szenvedélyek primátusának a képviselője, az ész irányította cselekedetekkel szemben.) Az akarat mindazonáltal lokalizálható: „Remélem, világos lesz, hogy *akarat*on nem értek semmi mást, csupán azt a *belső benyomást (impression)*, amelyet *érzünk és felismerünk, amikor tudatosan hozzuk létre testünknek valamilyen új mozgását, illetve szellemünknek valamilyen új észleletét.*” Az angol bölcselet aztán hozzáteszi, hogy ezt a benyomást éppoly kevésbé lehet definiálni mint a korábban már tárgyalt szeretet és gyűlölet benyomását.

(A Hume-kutatás ezt a helyet kulcsnak tekintve több irányban indul el: egyrészt az akaratnak, mint benyomásnak – *impression* –, illetve szenvedélynek/indulatnak a témájában. Az első egy önismereti-fenomenológiai dimenzió¹², a másik a hagyományos szenvedély/emóció-elméletek alapkutatói irányait

¹⁰ Thomas Reid: *Értekezések az ember aktív erőiről*. In. *Brit moralisták a XVIII. században*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1977. 565.

¹¹ David Hume: *Értekezés az emberi természetről*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1976. 525.sk.

¹² John, Connolly: *David Hume and the Concept of Volition. The Will as Impression*. Hume Studies, Volume XIII. Number 2. (Nov.1987). 276–305.

bontja ki¹³, de van egy harmadik is, amely a tudatosság/öntudat kognitív kérdéskörének az irányába viszi el a kérdést, megteremtve az átmenetet a kanti filozófia mint tudatfilozófia felé¹⁴. (E helyen nincs terünk a specifikus Hume-irodalomba belebocsátkozni, csupán a lábjegyzetben utalok a leg-többet idézett, haszonnal forgatható munkákra.)

Az akarat kérdése tehát egy tudat-kérdés, a tudatnak ama diszpozíciója, hogy a testi beállítódásban bekövetkezett változást reálisan meglevő mozgatóhoz kösse, ugyanígy, hogy egy új észleletet a tudatnak valamilyen mozgásához kapcsolja. Ez tehát a tudatosság avagy inkább az öntudatosság kérdéséhez tartozik, egy második, módosult tudat formájában (mint amilyen később a tulajdonképpeni lelkiismeretnek egy második, megkettőzött lelkiismeret tekintő kanti álláspont volt, – van valamilyen tipológiailag azonos fejlemény e modernkori filozófiák egyes megoldási módjaiban.

Az akarat elemezhetőségét Hume eléggé nem helyeselhető módon a benyomás analitikusan-fenomenologikusan észrevételezhető módjában látta. A tulajdonképpeni elemzést azonban nem végezte el és az akarat-fejezet III. szakaszában tért vissza a kérdésre, ahol is az akaratról ismét általában nyilatkozott, leszögezvén, a demonstratív értelemmel kapcsolatban, hogy annak „Voltaképpeni területe az ideák világa, s minthogy az akarat mindig a realitások világába vezet bennünket, a demonstráció és az akarás két egymástól teljesen távol álló dolognak tűnik a szemünkben.”¹⁵ Itt alighanem az okként ható akaratra utal Hume, illetve azoknak a következményeknek a rendszerére, az extenzionális viszonyok oksági összefüggéseire, amelyek az akarati cselekvés által megváltoztathatók. A továbbiakban pedig megjegyzi, hogy a szenvedély befolyásolhatja az akaratot, az ész azonban nem, s amennyiben mégis úgy tűnne, hogy a szenvedéllyel szemben ható erő az ész, ne essünk abba a csapdába, hogy ezt el is fogadjuk mert más tényezőről van szó. Később megjegyzi, hogy egyéb tényezőkkel szemben a rosszakarát a természetünkben gyökerezik¹⁶, valamint, hogy a kétféle, az akaratot befolyásoló szenvedélyről beszélhetünk: a higgadt –, valamint a heves szenvedélyekről. A következőkben – a hagyományos felfogás ellenében – bizonyos pszichológiai, *in actu* érveléssel él, amelyben egyedülálló módon igen fontos szerepet kapnak az emberek saját állapotára vonatkozó *érdekei*. Megállapítja, hogy „A metafizikusok tévedése rendszerint abban rejlik, hogy kizárólag az egyik elvnek tulajdonítják az akarat irányítását. Az emberek gyakran tudván tudva saját

¹³ Thomas Kentner: *The Will as Wish*. Hume Studies, Volume 13, Number 2, (Nov. 1987.) 260–321.

¹⁴ S.C.Patten: *Hume's, Self/Consciousness and Kant*. Hume Studies, Volume 2, Number 2, (Nov. 1976.) 59–75.

¹⁵ David Hume: *Értekezés az emberi természetről*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1976. 543. sk

¹⁶ U.o.548.sk.

érdekek ellen cselekszenek, tehát a legnagyobb jónak a kilátása nem mindig befolyásolja őket. De gyakran a heves szenvedélyekkel is szembeszegülnek, s érdekeikhez és szándékaikhoz igazítják viselkedésüket, tehát nem a pillanatnyi rossz érzés a meghatározó. Általában véve megállapíthatjuk, hogy mind a kétfajta elv hatást gyakorol az akaratra, s hogy amikor ellentétesek egymással, az illető személy *általános* jellemvonásai és pillanatnyi *hangulata* szerint kerekedik felül az egyik vagy a másik.” Hume kimondottan a higgadt szenvedélyeket preferálná, amelyből a lelkiert is származtatja – végül is e kettő összefüggésében látja az akarat konstanciáját – megjegyezvén azonban, hogy a vágy és a szenvedély csábításaitól senki sem lehet mentes.

Végeredményben Hume voltaképpen egy szabadság és szükségszerűség, valamint egy szenvedély-tant nyújt, és éppen az akaratról szóló fejezetben beszél a legkevesebbet az akaratról, jóllehet az akaratról, mint benyomásról valamint az érdekek által befolyásolt akarásról alkotott véleménye roppant fontos: az első egy akarat/akarásfenomenológia irányába való elgondolás lehetőségét adja, az érdekek pedig mintegy a modern társadalmak „akaratosság” választékát vetítik előre. Másmilyen összefüggésben is fontosak: az akarat kérdéseit gazdasági alanyiségünk vonatkozásaiban gondolhatjuk végig, szemben azzal, amit Kant mond, hogy tudniillik a voltaképpen csak a törvényt akarhatjuk – legalábbis az etikai szubjektum vonatkozásában.

5. TISZTA AKARAT, AZ AKARAT AUTONÓMIÁJA

Életművében Immanuel Kant nagyon nagy teret szentelt az akarat tanulmányozásának, valamint azon mindennapi (társadalmi, etikai) összefüggések felépítésének, amelyekben az akarat működik. Megvannak nála a hagyományos filozófiai megközelítés paraméterei, jellemző fogalmai, de a kritikai filozófia ezekhez képest nyilvánvaló továbblépést is jelent. Diszkurzív is, konstruktivista is, alapjában véve az a felismerés vezeti, hogy a szabad akarat egyszerű kijelentése, illetve az ebből származó következmények (indetermináció/determináció) egyszerű összekapcsolása helyett, egy olyan általános összefüggésrendszer alapjait fektesse le, amely az okság elvét a társadalmi/történelmi cselekvés területén érvényesíti. A természeti állapotból, amelyre az ember egyszerű vágó képessége jellemző, és így akcidentálisan éri el a tárgyait, átlépünk az ész vezérelte akarat (tiszta akarat) területére, amelyen az oksági viszonyok úgy érvényesülhetnek, hogy előzőleg tudatos elhatárolások majd választások tárgyává tettük őket. Az akart célokat előbb természetesen meg kell ismerni. (*A tiszta ész kritikájában* felépített lehetőségek szerint.) *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében* (1785) megállapította: „Az akaratot olyan képességgént gondoljuk el, amely *bizonyos törvények képzetének* megfelelő cselekvésre határozza el magát. Ilyen képességekkel csak eszes lényekben találkozunk. Az akarat önmeghatározásának objektív alapja viszont

a cél, aminek, ha pusztán az ész által van adva, minden eszes lény számára egyforma érvénnyel kell bírnia. *Eszköznek* nevezzük viszont azt, ami – az előbbivel ellentétben – pusztán ama cselekedet lehetőségének alapja, amelynek hatása a cél. A kívánság szubjektív alapja a mozgatórugó, az akarat, az objektív alapja az *indítóok*; innen ered a különbség a mozgatórugókon alapuló szubjektív célok és az indítóokokra alapuló objektív célok között, mely utóbbiak minden eszes lény számára érvényesek.”¹⁷ Akár azt is mondhatnánk, hogy a cselekvés ilyenfajta általános sematizmusait már Arisztotelész is pontosan kidolgozta, amennyiben a hangsúly a cél-ok összefüggésén és a tartalom meghatározásán van. Ugyanúgy mondhatjuk, hogy amennyiben a szubjektív alapot szenvedélynek, és az objektív célokat érdeknek tekintjük, a hume-i sémához jutunk, azzal a megjegyzéssel, hogy Hume-mal teljes ellentétben itt éppenséggel az ész determinálta akarat az akarati cselekvések képessége/lehetősége. A követett cél itt azonban „az akarat önmeghatározásának az objektív alapja, amely egyben gyakorlati törvényül szolgálhat. E meghatározásban az az elv érvényesül, amely szerint *az eszes természet öncélként létezik*.”¹⁸ De az ember általában és minden eszes lény öncélként létezik (mint már Spinozánál is) – s következik a szabadságot megalapozó limitatív elv – nem pusztán eszközként, amely egy másik akarat tetszés szerinti használatára szolgál.¹⁹ Ebből tehát az következik, hogy az akarat végeredményben egy, az észet uralomra segítő kiegészítő képesség, ilyen értelemben tehát az ésszel bíró lények tulajdonsága, nem általános szubsztantívum. Ha tehát leválasztjuk róla az okságot, amely amúgy is csak tautologikusá teszi (mert vagy általános okság van, vagy akarat – mutat rá Gilbert Ryle az akarat fogalmát célzó folyamatos kritikájában, hiszen az önmaga okaként felfogott akarat voltaképpen egy tudatos ok és semmi értelme nincs annak, hogy másként nevezzük meg), akkor jogos Schopenhauer kiterjesztése is, amely szerint lehetséges az akaratnak nem pusztán csak az ésszerű célok tudásaként-, hanem általános világprincípiumként való felfogása. Lehetséges tehát a cselekvő szubjektivitások felépítése az elhatárolásuk révén, s együttes cselekvésük, amelynek alapja éppen a limitációs elvre történő hivatkozás abszolút törvénye. Az akarat alá van vetve a törvénynek, és úgy kell rá tekinteni, mint ami önmagának is törvényhozója, s éppen ezért egyedül a törvénynek van alávetve (amely törvény szerzőjének önmagát tekintheti).²⁰ Az imperatívuszok a cselekvéseknek általában egy természeti rendhez hasonló törvényszerűségét írják elő.²¹ A társadalmi cselekvésekben

¹⁷ Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Gondolat, Budapest, 1991. 60.

¹⁸ Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. 61.

¹⁹ Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. 60.

²⁰ Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. 64.

²¹ Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. 64.

olyan imperatívuszok működnek, amelyek nem ellentettek, hanem kölcsönösen lehetővé teszik egymást, nem kioltják egymást, hanem szinoptikusok. Az akaratok közössége lehetséges, annak alapján, hogy megvolt a közös képessége. Ehhez a felsoroláshoz még az abszolút értékmentességet kell társítani. *A vallás a pusztá én határain belül* c. írásában (1793) *egy etikai közösség* lehetőségéről beszél, amely etikai közösség számára csak olyan törvény képzelhető el, akinek vonatkozásában minden *valódi kötelességet*, tehát az etikaiakat is, egyidejűleg az ő parancsának kell tartani, aki tehát a szívek ismerője kell legyen [...] Egy etikai közösség csak úgy gondolható el, mint isteni parancsok alatt álló nép, azaz mint *Isten értéktörvények szerinti népe*. (Hangsúlyozza Kant, hogy Isten nem külsődleges-juridikus törvényadó, aki teokratikusan a papok által közvetíti akaratát. *A gyakorlati ész kritikájában* (1788) Kant árnyalja akaratkonceptcióját, bevezetvén az akarati vélekedések fogalmát, amelyek a legfőbb jót és az észnek a legfőbb jóra irányuló elérési konceptusait tartalmazzák. Végül *Az erkölcsök metafizikájában* (1797) alkalmazott akarat-fogalma az etikai és jogi szabadság elkülönítését célozzák, mindvégig megmarad azonban az akarat-alap rendszer- és homogén fogalmának a kereteiben, kevésbé foglalkozik az akarati cselekvésekkel – ezt a kötelességtan területére utalja – valamint a reprezentációkkal.

6. AZ AKARAT – KOMPLEXUS

A *Túl az erkölcs világán* c. összefoglalásában²² Friedrich Nietzsche mindennek előtt megsemmisítő bírálatot gyakorolt a kanti módszertan felett (a híres *egy képesség képesítése*) nem kímélte mesterét, Schopenhauert sem az akarat-problémában elfoglalt álláspontja okán.

²² Monográfia értékű tanulmányában Michael Cowan összefoglalja mindazokat a pszichológiai eredőket, amelyek Nietzsche akarat-felfogását igazolhatóan a pszichológia felől érték. Kitér a Wundt-hatásra, amelyek a motívumok harca sematizmus átvételét jelentik, valamint Th. Ribot munkásságára, aki elsősorban az akarati cselekvések patológiája felől (a gátló erő hiánya a mozgáskoordinációs zavarokban) közelítette meg az akarat-kérdést. („La volition est aussi une puissance d’arrêt, ou, pour parler la langue de la physiologie, un pouvoir d’inhibition.”) Lampl és Haaz eredményeit átvéve – amelyek az akaratral kapcsolatos kifejezésekre vonatkoztak (*Willenschwäche, Willensverlust, Willenslähmung*) – megállapítja, hogy Nietzsche akarat-felfogásában is nagy szerepet játszott az általános és speciális patológiai perspektíva. Michael Cowan: *Nietzsche and the Psychology of the Will*. Nietzsche-Studien, Hrsg Günter Abel, Josef Simon, Werner Stegmaier) Walter de Gruyter GMBH, 2005. Berlin 51 skk. A Michael Cowan-tanulmányban hivatkozott munkák: Lampl, Hans Eric: *Flaire du livre. Friedrich Nietzsche und Théodule Ribot, eine Trouvaille 1887–1987*. Zürich, Verlag am Abgrund, 1988; Ignace Haaz: *Les conceptions du corps chez Ribot et Nietzsche*. L’Harmattan, 2002; Ignace Haaz: *Nietzsche et la métaphore cognitive*. L’Harmattan, 2006.

Az első nagyon fontos megállapítása szerint „Az akarat elsőben is valami *'bonyolult'* valami, ami csak szó gyanánt egység,[...]”²³ “ Ezzel a megfogalmazásával Nietzsche-nek sikerült kifejtene azt, amit a filozófia hosszú története alatt szinte senkinek, hogy a metafizikai akaratfogalom – de ez a metafizika nem egy fogalmára vonatkozik –, egy nominalista álláspontból származik. Az akarat kifejezés egyneműsít valamit, ami egyébként sok kis részből és összefüggésből álló komplexus. A következőkben – egyébként Hume érvelésmódjára emlékeztető módon – megállapítja: „minden akarásban először is egy csomó érzés rejlik és pedig: azon állapot érzése, melyből szabadulni, azé, melyet elérni vágyunk, azután magának e vágynak az érzése, végül egy kísérő izomérzet, amely végtagjaink mozgatása nélkül is megkezdí játékat, mihelyt »akarunk«. Az érzést, még pedig sokféle érzést tehát el kell ismerni az akarat alkatrészeképp.” Leginkább egy fizikai hasonlaltal lehet értelmezni ezt a megoldást: hasonlóan az egyik elektrópályáról a másikra való átmenetre, az akarat is az egyik érzésállapotból (*Gefühlzustand*) (amelynek nyilván egy adott „ereje” van), egy másik „érzés”-állapotba visz át, amelynek más a potenciálja. (A kérdéssel behatóan foglalkozó Kiss Endre álláspontja szerint nem általában vett érzésről, hanem *állapot-érzésről* van szó, mely álláspontnak kétségtelenül megvan a maga tartalmi igazsága. Ámde végeredményben ez is csak egy érzés.) Ebben az átmenetben történik meg az akarat-erő kifejtése. Összefoglalásképpen három – vagy akár több – érzés összefüggéséről beszél Nietzsche, amelyhez az izomérzet is hozzájárul. Konklúziója ebben a részben az érzés (*das Gefühl*) elismerésével kapcsolatos, amelyet az akarat alkatrészeinek (összetevőjének- *Ingredienz*) kell tekinteni. Érzések, strukturált (állapot) érzéskomplexus, mely által akarat-állapotokat, magát az akaratot percipáljuk és befolyásolhatjuk. Ismét csak kiemelhetjük az hume-i állásponttal – az akarat mint benyomás – kapcsolatosan megfogalmazható strukturális hasonlatosságot. Az akarat-kérdés másik nagy összefüggésrendszere akarat és gondolkodás szilárd kapcsolatát, szimmetriáját képviseli, azaz – szintén Hume-mal összekapcsolhatóan –, az akaratnak mint specifikus tudatnak, mentális-kognitív komplexusnak a projekcióját: „Másodszor, ilyennek kell elismerni a gondolkodást is: egy parancsoló gondolat rejlik minden akarati aktusban; – ám senki se higgye, hogy ez a gondolat elválasztható az »akaras«-tól úgy, hogy hátramarad valamely külön akarati!” A mentális strukturálás formája a parancs, ebben ragadható meg és ez ki is meríti az akarati aktust és gesztust. A megvalósítás után semmiféle reziduális elemet nem kell keresni. Az egyszerűség mellett azonban itt még van két nagyon fontos kérdés: az egyik a szimmetria-probléma tartalma. Egyrészt csak azt akarhatjuk, amit tudunk, másrészt pusztán az akaratunkra reflektálva is

²³ Friedrich Nietzsche : *Túl az erkölcs világán (Jenseits von Gut und Böse)* Fordította Vályi Bódog. <http://mek.oszk.hu/04800/04812/skk>

megtudunk valamit, ami más mint az akarás ténye. Az akarás tudomásul vételében is fellelhető a tárgy, az eszközök illetve a célok komplexusára vonatkozó kogníció, kognitív tartalom. Végül ennek nyilvánvaló önismereti komponensei is vannak, azzal, hogy az ember a saját akarását mint személyiségi formát ismeri meg. Amennyiben nem tud akarni bizonyos dolgokat – vagy az arisztotelészi séma szerint: nem tudja elhatározni magát – olyan határokat állapít meg, amelyek (merthogy mozgások) valamilyen formában végül is egyetemes összefüggések felé vezetnek. (Ez volt Thomas Reid perspektívája.) Végül is azzal, hogy semmiféle hátramaradó akaratot nem ismer el, Nietzsche végképp felszámolja a külön akaratnak, a szubsztanciálisan létező akaratnak az egykori metafizikai perspektíváját. A harmadik szempontnál Nietzsche az akarat indulati jellegét emeli ki, hangsúlyozza, hogy az egy parancs indulata: „az akarat nem csupán érzés meg gondolkodás összetevődése, hanem főleg *indulat* is: még pedig egy parancs indulata”. Ez több mint a pszichodinamikus tényező egyszerű kiemelése, ez az akarat egyik lényeges, tartalmi kérdése, ugyanis az ember az indulatban valóban elindul, kiindul magából, ez egyféle önmeghaladás, transzcendencia képessége. Nietzsche is hangsúlyozta az akaratnak mint külső cselekvésnek azt a tulajdonságát, hogy egy közösséget is definiál, ő azonban – a csak rá jellemző módon, mert amúgy csak a hagyományos antropológiai szemléletben volt ez disztinktív szempont – a parancsnak a hierarchiát definiáló jellegét emeli ki: „Az úgynevezett »akarat szabadság« lényegében csak a fölény tudata valakivel szemben, aki engedelmeskedni tartozik: »én szabad vagyok, »ő« engedelmeskedni tartozik« – ennek tudata rejlik minden akaratban.” Másfelől a kérdést – ismét csak a Hume-val teremthető analógiákra utalhatunk –, a szabadság területére utalja Nietzsche, és valóban, újra bizonyíthatónak látszik az akaratnak és a szabadságnak a módszertani összefüggése, jóllehet nem abban a formában, ahogyan azt az akarat szabadság metafizikája valamikor felvetette. Csak annyit tehetünk hozzá, hogy ha meg is van a „fölény tudata”, ha meg is lehet ezt kockáztatni, nem bizonyos, hogy realizálódik is egy másikkal kapcsolatos akarati cselekvésben. Tisztán szimmetrikus viszonyokat nyilván csak a szeretet tud létrehozni. Nietzsche nagyon fontosnak tekinti mindazon elemek kiemelését, amelyek az immanenciához tartoznak, és ez nem üres immanencia. A tartalmi elemek kiemelésével az öndetermináció, más kifejezéssel a belső szabadság dimenziói hangsúlyozódnak: „De egyéb is rejlik ott: feszült figyelem, kizárólag egy dologra szegzett tekintet, annak föltétlen megállapítása, hogy »most erre s nem másra van szükség«, belső bizonyosság arról, hogy engedelmeskedni fognak, s mindaz, ami még a parancsosztó állapotához tartozik.” Ez a perspektíva egy specifikus akaratfenomenológia szempontjai felé nyitja meg az utat. (Immár Hume-mal kapcsolatban is meg lehetett volna tenni a megjegyzést, de itt már egyenesen nélkülözhetetlen: a modernitás filozófiai számára az akarati kérdést tulajdonképpen a cselekvés

és a szabadság helyettesítette. Ernst Cassirer figyelt fel erre, amikor a Voltaire 1734-es *Traité de métaphysique*jének a mondatát idézte: „Akarni és cselekedni, ez pontosan ugyanaz a dolog, mint szabadnak lenni.”

A parancs osztása a parancsnak mint nyelvi-reprezentációs formának a kulcsszerepét emeli ki. A parancs az a közvetítő, ami a tudatos ént és cselekvését az eredeti indítékkal összekapcsolja, de amelynek kapcsán Nietzsche azt is jelzi, hogy a tudatos elemeken túl felszínre hozhat olyan komponenseket is, amelyek nem tudatosak. „Mikor az ember *akar* – voltaképp parancsol valaminek magamagában, ami engedelmeskedik, vagy amiről ő hiszi, hogy engedelmeskedik.” A tudatos komplexus egészéről, az akarat preegzisztenciáját tekintve nem tudhatjuk, hogy engedelmeskedni fog vagy nem fog engedelmeskedni. Érdemes ismét hangsúlyozni, hogy a tudat nem engedelmeskedő komponensének a tudomásul vétele, megismerése, analízise fontos önismereti dimenziókat nyithat meg. A cselekvés szempontjából természetesen praktikus is lehet, mert a hatékonyság felé mozdíthat el. Az akarat komplexus számos részelemének a megnevezésével Nietzsche nagyon nagy lépést tett a részletek analízise és feltárása fel. A parancsolás és engedelmeskedés kettős dimenziója – amelynek mindig részesei vagyunk, amennyiben tulajdonképpen mi is engedelmeskedünk magunknak –, kibontja az egyes elemek strukturális összefüggéseit is. A „feszült figyelem”, a „kizárólag egy dologra szegzett tekintet”, a „legfőbb szükséglet” megállapítása egy szintetikus, koncentrációs kérdés, a tudatműködés nagyon összerendezett, magas quotienseinek megfelelően. (A keleti filozófiák egyik egyetemes tétele szerint az akarat mindig a tudat legkoncentráltabb kifejezése.)

Végül Nietzsche kijelenti, hogy az akarat nem individuális, ez csak a látszat, hanem voltaképpen egy közösség összerendezett tevékenységének az eredménye, voltaképpen definiál egy közösséget. Ezt csak az a látszat fedi el, hogy *in actu*, az akarás egy individuális ember tevékenységének tűnik. A közösség dimenziójának a hangsúlyozásával, azonban Nietzsche voltaképpen Kantnak az álláspontjához (az akaratnak, törvénynek adekvát területe az etikai közösség) kerül vissza.

KONKLÚZIÓ: AZ AKARATI VISZONY – A FILOZÓFIA BEVETT FOGALMAIN TÚL

A platóni állam megoldatlanságainak (a türannosz lehetősége, a háború szükségyszerűsége, a partikularitások, a széthúzás és a túlzások) kiküszöbölési módzataival foglalkozó Lévinas *Liberté et commandement* (Szabadság és parancsolat) című munkájában (1953) arra hívja fel a figyelmet, hogy az akaratra hatni minden cselekvési mód közül a leginkább meríti ki a cselekvés fogalmát. (Ez leginkább a kierkegaardi megközelítésmóddal kapcsolható össze, aki szerint minden akarat kérdés a külső cselekvések, azaz a másik ember, az etikai közösség problematikájába utal.) Az ágens szabadságát köz-

vetítő parancs egy másik szabad entitásra vonatkozik (minden külső realitás szabad, hangsúlyozza Lévinas) amely, amennyiben szabad akar maradni, el kell, hogy utasítsa ezt a ráhatást (azaz az erőszakos cselekedetet, a háborút). Hogyan lehet egyáltalán ennek a lehetőségét is kiküszöbölni? – teszi fel a kérdést Lévinas (a sokat idézett radikális fordulattal, amely egyben a filozófia bevett fogalmaival-eljárásmódjaival való szakítást is jelentette). A válasz: az arc, az arculat ontologikus preegzisztenciájának a bevezetésével. „Az arc, az arculat az a tény, amelyet egy valóság nekem szegez; nem a megnyilvánulásaiban szegeződik nekem, hanem létmódjában, mondhatni ontologikusan nekem van szegezve. Ez az, ami szembenállásában ellenáll nekem, és nem csupán abban, hogy *nekem* szegeződik ellenállásával. Ez az oppozíció nem az én szabadságomnak ütközéssel reflektálódik, hanem a szabadságomat megelőző ellenállás, amelyet az mozgásba hoz. Nem én szegülök neki, hanem ő van velem oppozícióban. Ez egy olyan jelenlét, amely a velem kapcsolatos jelenlétébe van beírva. Ő nem az én ráhatásomat követi, egyáltalán nem, ő abban a mértékben szegül nekem ellen, ahogyan felém fordul.”²⁴ Az arc, hangsúlyozza Lévinas, kifejezés, egy szubsztancia létezése, önmagában levő dolog, *kat avto*. A kifejezés nem olyasvalami, amit egy kontemplatív tudatban leképezett jelként az interpretáns tudat a jelzethez kapcsol. Itt nem egy gondolatról van szó, ami életet lehel a másikba, ez a *másik* a gondolatban. (Szóval, Immanuel Kanttól eltérően, nem a törvény preegzisztens az akarathoz képest, hanem a másik, mint arc. S nem melleleg, nem az elvont gondolatban, hanem egy *ex ante* reprezentációs lehetőségben van.) Vajon, ha láttuk az arcot/kifejezést, megölnénk-e még? Egy katonai sapka, sisak, egyenruha ezt a reprezentációs sémát teszi lehetővé. Az arc/kifejezés a közlőt és a közlöttet teszi kölcsönösen jelenvalóvá, felcserélvén őket. Ez azonban *nem juttat* a Másik tudatához, a kifejezés csak a beszédre szólít fel. A legközvetlenebb magatartás egy *kat avto* egzisztenciával kapcsolatban nem az, hogy *tudatában vagyunk*, hanem hogy kereskedelmi (interakcionális) kapcsolatba lépünk vele. A kifejezésben adott egzisztencia elkötelez a társadalomban, arra kötelez, hogy társaságot vállaljunk. *Az egyik másikban való* jelenléte nem vezethető vissza egy egyszerű sokaságra, hanem alárendelő, az egyik másikhoz szólása. A jelenvaló lét uralja vagy megpillantja saját megjelenését, ő a kérdező. Az egymásnak bemutatkozó létezők alá is rendeződnek egyik a másiknak. Ez az alárendelő az elsődleges esemény a szabadságok és a parancsolat között, ebben a nagyon is formális értelemben. Így az egyik „parancsol” a másiknak, de nem abban a vonatkozásban, hogy egy mindent felölelő egész része. Az igazi fenomenológiában a noumenon, ami az arc, nagyon is szubsztanciális, azaz az arc az egyedüli szubsztancia, ami reveláló-

²⁴ Emmanuel Lévinas: *Liberté et commandement*. Fata Morgan, 1994. 44.

dik. Van azonban valami, amivel Lévinas fejtegetései nagyon is összeegyeztethetők a Kantéival, az *etikai közösség* kapcsán.

Az 1994-es kiadás előszavát jegyző Piche Hayat kiemeli, hogy az arc-hoz való viszonyban (arc az archoz), létezik egy elsődleges, szellemi, feltétlen parancs, amely a szellemet instituálja. Az arcban egy bennünket involváló olyan egzisztencia-jelenség van, amely nem felhívó (indikatív), hanem felszólító jellegű (imperatív). Hogy a parancsolat eredeti tartalmának a szerkezetét megértsük, vissza kell lépniünk Franz Rosenzweig distinkciójához, amelyet a felszólító parancs között tesz, mely utóbbi minden körülmények között magát az objektivitást teszi lehetővé, alapozza meg. Ez a minden parancsolatok parancsolata, amelynek nincs magyarázata, az Isten parancsolata, a szeretet parancsa, Istennek az ember felé történő elmozdulása, Istennek az ember számára történő revelációja, Istennek és embernek az a találkozása, amely a nyelvben következik be. Kantnál szeretetkötelezettség van. Az viszont egy teljesen más fordulat. Isten reprezentációjaként azonban főleg azt jelenti, hogy a másik arcában ismerjük azt fel, azaz az Istenviszony a másik ember arcának a viszonylataiban válik jelentéssé.

Csak megjegyzem itt, hogy a parancsnak, mint az akarat összefüggésrendszerének a keretében tárgyalható a tiltás és megengedés, az előírás, preskripció, annak különlegesebb formáival: feltétlen és konszenzuális preskripció, és az önálló kezdeményezés hatályára vonatkozó preskripciók (különösen a katonai indikatívumok rendszerében fontosak).

Lehet, történetietlenség Kanttal szemben, hogy számon kérjük tőle a fenomenológiában lehetséges gondolati megoldásokat. Inkább tipologikusan kell elfogadnunk, hogy őnála a tiszta akaratból fakadó gyakorlati ész megalapozásának gondolatútja volt az, ami az alapfilozófiai általános akaratot „visszahozta” egy konstruktív lehetőség. A másik út az itt nem elemzett Hegelé volt, akit egyetértően idéz Lévinas. (A megismerés és cselekvés rendszerében semmi sem lehet szigorúan individuális – jóllehet a mai kutatások szerint Hegelnek alkalmasint az individuálisnak az elismertnél jóval karakteresebb helyet biztosított.)

Tanulmányunk konklúziója szerint a filozófiai akaratkutatás továbbra is fontos az egyének és közösségek akarat-manifesztációinak mint tudatkérdéseknek a vizsgálata szempontjából. Ebben, jelenleg a parancsok nyelvi-reprezentációs formáinak az elemzése, valamint a fenomenológiai akaratkutatás bizonyulhat a legtöbb eredménnyel kecsegtető útnak.